Niveau(x) d'enseignement: 0 Numéro EDUQ : 9370225
Centre d'intérêt: 250

Nemni, Monique.

Méfiez-vous du discours interculturel / par Monique Nemni. -- Montréal : Université du Québec à Montréal, Centre interdisciplinaire de recherche sur l'apprentissage et le développement en éducation, 1992.
29 f. ; 29 cm. -- (Séminaire sur la représentation ; 71)

Bibliogr.: f. 28-29.

ISBN 2-921284-91-X

Vedette(s)-secondaire(s): Université du Québec à Montréal. Centre interdisciplinaire de recherche sur l'apprentissage et le développement en éducation

Descripteur(s): Education interculturelle • Epistémologie • Langue seconde • Didactique • Culture • Communauté culturelle • Relations interculturelles

Ce texte propose comme titre alternatif une "Analyse critique des fondements épistémologiques d'un certain type de discours sur l'interculturel" à partir des exemples rencontrés en didactique des langues secondes. Il fait état des problèmes épistémologiques insoupçonnés et le plus souvent évacués des discours didactiques actuels en ce qui a trait à l'interculturel. Un certain nombre de concepts flous sont examinés: 1- la culture nationale; 2- l'objet culturellement marqué; 3- la valeur culturelle d'un objet: les sujets culturellement québécois, français, roumains, etc..., le sous-groupe culturellement homogène, la culture homogène; 4- la communication interculturelle. Il conclut qu'une description du contenu distinctif de chaque culture qui permettrait d'ancrer avec confiance le discours interculturel relève non de la science, mais du mythe ou de l'idéologie. Il invite donc à se méfier du discours interculturel parce qu'on peut lui faire dire n'importe quoi.

Type de document:

9370225

CIRADE

CENTRE INTERDISCIPLINAIRE DE RECHERCHE SUR L'APPRENTISSAGE ET LE DEVELOPPEMENT EN EDUCATION

Université du Québec à Montréal

9370225

MÉFIEZ-VOUS DU DISCOURS INTERCULTUREL!

par Monique Nemni
Département de linguistique
Université du Québec à Montréal

Séminaire sur la Représentation
20 mars 1992 - n° 71

CIRADE, UQAM, septembre 1992

Le mot ne crée pas la chose.
Albert Jacquard

Comment peut-on, sans être raciste, xénophobe, ou affublé de quelque autre vice, proposer un pareil titre?

Tout ce qui touche à la culture, au culturel, à l'interculturel, au pluriculturalisme, au multiculturalisme, ne constitue-t-il pas le thème de prédilection des discours didactiques actuels? Alors, pourquoi s'en méfier? Ou, peut-être, de quel type de discours faut-il se méfier?

D'autre part, pourquoi ai-je choisi un titre qui s'inspire du monde provocateur du «marketing»? Est-ce par ignorance de la «culture» académique qui aurait privilégié un titre bien plus savant... et bien plus insipide? Pour prouver que tel n'est pas le cas, je propose donc comme deuxième titre «Analyse critique des fondements épistémologiques d'un certain type de discours sur l'interculturel». Aux lecteurs et lectrices de choisir. Moi, je préfère le premier!

J'avouerai tout de suite que je ne suis ni sociologue, ni anthropologue, ni psychologue sociale, ni spécialiste d'une discipline à qui on reconnaît la compétence d'étudier la culture et l'interculturel. Je ne suis qu'une linguiste spécialisée dans la didactique des langues secondes. Alors, de quel droit est-ce que je me mêle de ce que ma formation ne me prédestine pas à étudier?

La raison principale est qu'il est devenu quasi impossible de lire quoi que ce soit en didactique des langues secondes sans rencontrer les dimensions culturelle et interculturelle. Dans ma discipline, les discours se préoccupent essentiellement des problématiques de programmation, de transmission et d'évaluation de la culture. On semble fonctionner comme si tout le monde s'entendait sur le contenu de ce concept. En effet, de multiples articles et livres offrant aux professeurs de langue seconde des programmes sur la culture et des suggestions d'activités pour son enseignement et son évaluation, semblent indiquer que l'enseignement de la culture n'est qu'un problème d'ordre pédagogique. Je ne citerai que deux exemples: Au Canada, *L'étude nationale sur les programmes de français de base* (LeBlanc et al, 1990) propose spécifiquement un syllabus culturel. Aux États-Unis, des «classiques» tel Seelye (1987, 1re éd., 1971) ne traitent que d'enseignement de la culture. Les didacticiens semblent donc prêts à l'action.

Cependant, me sentant de plus en plus mal à l'aise devant certains des discours didactiques, j'ai éprouvé le besoin d'analyser les théories qui semblaient sous-tendre les concepts de culture et d'interculturel tels qu'utilisés fréquemment dans ma discipline. C'est ainsi que j'ai ouvert cette boîte de Pandore qui m'a engloutie.

Je me propose donc de faire ici état des problèmes épistémologiques insoupçonnés - et le plus souvent évacués des discours didactiques actuels - que j'ai rencontrés et qu'il me semble urgent de rendre publics. Je ferai part, également, des conclusions auxquelles m'ont amenée mes recherches et ma réflexion.

Dès que j'ai voulu approfondir ce sujet, ce qui m'a frappée tout de suite, c'est le nombre quasi astronomique d'écrits sur la question. Une interrogation informatique à la bibliothèque de l'Université du Québec à Montréal m'a donné 7518 volumes répertoriés sous la rubrique «culture». Mais, direz-vous, il s'agit peut-être de la culture des pommes de terre ou du tabac. J'ai demandé «culturel» et j'ai obtenu 2826 titres. Sous «interculturel», j'ai obtenu 456 entrées. Je rappelle qu'il s'agit de **livres** que **possède** l'UQAM. Par ailleurs, une interrogation d'ÉRIC m'a donné des centaines de titres **par année**. Damen (1987) donne une bibliographie de 22 pages. Le moins qu'on puisse dire, par conséquent, c'est que la culture suscite un certain intérêt - ou un intérêt certain. Autre remarque, en passant, c'est qu'il est devenu impossible de «faire le tour» de cette question - comme de n'importe quelle autre, d'ailleurs. C'est ce que constate Laurence, à propos des problèmes qu'éprouvent de nos jours les départements d'anglais à définir le contenu d'un programme universitaire de littérature anglaise:

> No matter how small a unit of material you pick, the bibliography is so large and increasing in size so rapidly that the real mastery of the subject is unattainable.
> (1990:2)

Quoi qu'il en soit, une chose est sûre, c'est que la pléthore de publications prouve qu'effectivement, «l'enseignement de la civilisation a désormais le vent en poupe» (Porcher, 1986:7).

Dans les écrits sur la culture, on fait communément la distinction entre les discours **interculturel** et **intraculturel** qu'on pourrait définir plus ou moins ainsi: soit les cultures A et B, on appellera discours interculturel le discours d'un membre de la culture A avec celui d'un membre de la culture B. On appellera discours intraculturel le discours entre deux membres de la culture A ou deux membres de la culture B. De nombreux écrits semblent également suggérer que l'appartenance à la culture A ou B repose surtout sur des caractéristiques ethniques ou nationales, caractéristiques qu'il est indispensable de connaître si l'on veut réaliser avec quelque succès le dialogue interculturel. C'est ainsi que Kramsch écrit:

> C'est une illusion de croire ... qu'un ingénieur est avant tout un ingénieur, un touriste avant tout un touriste, et qu'ils ne sont que secondairement canadiens, américains ou français.
> (1988:15)

Alvarez abonde dans le même sens:

> Le comportement de l'étranger nous semblera incompréhensible, incohérent, voire absurde, dans la mesure où nous ignorons ce rôle organisateur de ses représentations culturelles.
>
> (1989:17)

Si nous sommes avant tout français, américains ou boliviens, que le comportement des autres ne peut se comprendre que par sa spécificité culturelle, il devient effectivement indispensable de bien connaître les traits communs de chaque culture nationale. Je suis donc partie à la recherche de ce qui constitue une culture nationale.

1. La culture nationale: un concept flou

J'ai tout de suite rencontré un premier problème: les écrits ne semblent pas s'entendre sur ce qu'est la culture. En effet, de nombreux auteurs affirment qu'il existe deux cultures: d'un côté, la Culture, que Galisson appelle «la culture cultivée» (1987:123-124), et qu'on appelle communément la culture humaniste, qui comprend la littérature, l'art, la musique, etc. et d'un autre côté, la culture, communément qualifiée d'anthropologique ou d'ethnologique et qui traite des habitudes, du mode de vie d'un peuple. Finkielkraut écrit à ce sujet:

> Le terme de culture... a aujourd'hui deux significations. La première affirme l'éminence de la vie avec la pensée; la deuxième la récuse: des gestes élémentaires aux grandes créations de l'esprit, tout n'est-il pas culturel? Pourquoi alors privilégier celles-ci au détriment de ceux-là, et la vie avec la pensée plutôt que l'art du tricot, la mastication du bétel ou l'habitude ancestrale de tremper une tartine grassement beurrée dans le café au lait du matin?
>
> (1987:11)

Force m'a été de constater, à la lecture de ce qui s'écrit en didactique, que la Culture (humaniste) ne jouit, de nos jours d'aucun privilège. Elle a même, plutôt, mauvaise réputation. Ce n'est certainement pas elle qui a «le vent en poupe». Galisson, par exemple, s'insurge contre l'enseignement de cette culture-là, qui n'est préconisée, selon lui, que par les «nostalgiques du passé», les «tenants de la culture savante», «les natifs favorisés» (1987:123-124). Hugues de Varine (1976) dénonce, lui aussi, dans *La culture des autres*, l'impérialisme culturel des bien-pensants de l'Occident.

Si l'on exclut la Culture «cultivée», il reste la culture qu'on appelle communément anthropologique ou ethnologique ou ethnique. Selon *Cultures* (Publication UNESCO), celle-ci désigne un

> système de valeurs dynamiques formé d'éléments acquis, avec des postulats, des croyances et des règles qui permettent aux membres d'établir des rapports entre eux et avec le monde, de communiquer et de développer les capacités créatrices qui existent chez eux.
>
> (dans Abdallah-Pretceille, 1986:76)

Finkielkraut ajoute que pour l'UNESCO, la culture est «l'ensemble de connaissances et de valeurs qui ne fait l'objet d'aucun enseignement spécifique et que pourtant tout membre d'une communauté sait» (1987:126).

Galisson abonde dans le même sens. En effet, dit ce dernier, il y a en France deux millions et demi d'analphabètes qui pensent «à la française» et qui ont donc une culture française. La culture ethnologique n'a que faire de l'érudition.

On peut se demander, comme moi, si la frontière entre ces deux cultures relève de la science ou de l'idéologie. Quoi qu'il en soit, je ne m'attarderai pas ici à ce problème qui mérite en lui tout un article, surtout dans le domaine des choix en éducation.

J'ai donc supposé la lutte entre les divers types de cultures résolue, j'ai abandonné la Culture humaniste et j'ai tenté de voir comment on peut décrire la culture nationale, ou la culture d'une communauté, telle que définie par l'UNESCO.

Si la culture anthropologique ne fait l'objet d'aucun enseignement spécifique, mais qu'elle est connue de chaque membre d'une communauté, comment décrire ce système de valeurs implicite dont on affirme néanmoins l'existence? Pour commencer, y a-t-il, **une** culture ou **plusieurs** cultures individuelles ou collectives, qu'il est impossible de réunir sous la forme d'**une** culture commune québécoise, française, ou japonaise?

Sur cela, les avis sont partagés. Plusieurs, comme Charaudeau (1981), optent pour la pluralité. Sans nier la pluralité des cultures, de nombreux auteurs, cependant, affirment l'existence d'une espèce de supraculture commune. C'est ainsi que Holec dit, à propos de la civilisation (synonyme, pour nous, de culture), qu'elle

> incorpore, en plus des informations artistiques, techniques, technologiques, scientifiques, etc. *l'ensemble des similitudes des composantes individuelles* qui existent entre les cultures *de la majorité sinon la totalité des membres* d'une communauté.
>
> (1988:104)

Il y aurait donc **des** cultures individuelles, mais **une** culture de **la majorité**, sinon **la totalité** des membres d'une communauté. Mais Holec ne nous dit pas comment on définit une communauté. Part-on d'une communauté, que l'on estime facilement identifiable pour en décrire

la culture commune, ou part-on de la culture commune pour identifier une communauté donnée? Là, je me suis trouvée devant le proverbial dilemme de l'oeuf et la poule, dilemme qui semble préoccuper bien peu de didacticiens des langues secondes.

Porcher (1986) va plus loin que Holec. Il affirme l'existence d'une culture commune, non plus à une communauté, mais à une nation.

> *Une culture nationale* est un ensemble de pratiques culturelles diversifiées, qui entretient *un certain nombre de relations distinctives avec d'autres cultures nationales*... Une culture est faite de diversités inscrites dans (et constitutives d') *une cohérence d'ensemble*.
>
> (1986:12)

On reconnaît donc la diversité des cultures, mais cette diversité n'empêche pas l'existence d'une culture commune **nationale** qu'il est possible de décrire avec beaucoup de précision, puisqu'on peut la distinguer des autres cultures nationales.

Mais la possibilité de définir une culture nationale est remise en question par Anderson:

> Few subjects can be so elusive as a national culture. The term lends itself to any number of meanings, each presenting its own difficulties of definition.
>
> (1990:41)

En effet, qu'est-ce qu'une nation? Le concept de nation a lui-même fait couler autant d'encre, et certainement plus de sang, que celui de culture!

La nation se définit-elle par sa culture ou par ses frontières? L'histoire nous a tristement démontré les rapports précaires, et combien conflictuels, entre la nation-état et la culture.

En fait, la notion d'État s'est souvent construite en s'opposant à la notion de culture commune. Richelieu, par exemple, avait dû combattre les théologiens qui voyaient un problème moral dans le combat du soldat catholique français contre le soldat catholique espagnol. Mais la Raison d'État, appelée par certains théologiens «raison d'enfer» l'emporta, et l'État «établit avec ses citoyens des rapports où la religion, le corps, la culture, les moeurs perdirent peu à peu leur pertinence» (Simonis, 1990:8).

Il est impossible de résumer ici comment, au XIXe siècle, le concept même de **Volksgeist** - de génie national - a triomphé de la Raison d'État, ainsi que des idées de Voltaire et du siècle des Lumières. Pour une démonstration brillante des motifs politiques qui ont amené Herder, père spirituel de la notion de culture nationale, à s'opposer aux idées léguées par les révolutionnaires français, il faut lire l'excellent livre de Finkielkraut, *La défaite de la pensée*. On voit comment, à la fin du XIXe siècle, à propos de l'Alsace-Lorraine (appartient-elle à

l'Allemagne, puisque les Alsaciens sont allemands de langue et de culture ou appartient-elle à la France, puisque les Alsaciens veulent être français?), le concept de nation-génie de Herder et des romantiques allemands s'est opposé à celui de nation-contrat de Renan et de la France.

Par conséquent, les didacticiens qui préconisent l'enseignement des cultures nationales, adoptent - souvent sans le savoir et toujours sans le déclarer - la théorie du **Volksgeist** qui affirme qu'il «n'est ... pas de valeur plus haute que l'esprit distinctif de chaque nation» (Finkielkraut, 1987:56). C'est ce que font également les didacticiens qui mettent en relief l'importance cruciale de la culture pour la compréhension des autres.

En fait, sans donner leur allégeance théorique, ils se rangent du côté de Herder et des romantiques allemands et contre, entre autres, la tradition française du siècle des Lumières ou le point de vue de Goethe, qui s'opposait à Herder. Goethe avait été d'abord convaincu par le nationalisme culturel de Herder, mais un jour de 1827, à la lecture d'un roman chinois, il a été surpris, non par l'exotisme du livre - ce à quoi sa théorie le préparait - mais par sa proximité. Il en a conclu qu'il «y avait des lieux - les livres - où l'humanité pouvait avoir raison de son morcellement en une myriade d'esprits locaux» (Finkielkraut, 1987:53).

Par ailleurs, Lussato montre comment, en partant de sentiments tout à fait honorables, Lévi-Strauss, dans ses conférences à l'UNESCO, a fait valoir que la culture n'était pas un produit de la «race», mais que la «race» était un produit de la culture, replaçant le débat «de race» et de culture ethnologique sur le terrain fondamental de la culture. Malheureusement, dit Lussato, son discours a été mal interprété. On en a déduit une «légitimation de la notion de particularisme culturel et même racial» (1986:203). Comme Finkielkraut, Lussato affirme que «la résurgence des cultures ethniques n'était rien d'autre que celle de l'ancienne notion de **Volksgeist** chère aux théoriciens allemands (et notamment ceux de l'Allemagne nazie)» (p. 203). Il conclut que, en adoptant comme principe la promotion des cultures ethniques, l'UNESCO fait une «certaine forme de «racisme»... venue dans les fourgons de la culture ethnologique» (Lussato, 1986:203). C'est ce que Finkielkraut appelle le racisme sans race.

Je ne donnerai qu'un seul exemple d'erreur, probablement involontaire, à laquelle la recherche d'une culture nationale peut mener. Pour appréhender les valeurs culturelles typiquement françaises, Galisson (1987,1988) propose de constituer une espèce de dictionnaire de culture populaire qui donnerait, non seulement la définition de certains mots, mais également les valeurs qu'ont ces mots - qu'il appelle mots «à charge culturelle partagée» (mots à CCP)- pour la plupart des Français. Il établit à 80% les concordances nécessaires pour qu'une valeur soit considérée française. Au terme de son enquête, il retient comme culturellement françaises, pour «naissance», par exemple, les notions de «baptême, parrain, marraine, dragées», etc. Pour «mort», on trouve, entre autres, «veillée funèbre» et autres. Ce faisant, sous l'entrée «naissance», Galisson **considère donc comme «non-Français»**, les Français juifs, les

Français musulmans et bien d'autres. Sous l'entrée «mort», les Français protestants non plus ne sont pas français! Ces gens, qui ne constituent pas 20% de la population, n'ont pas le poids statistique pour être reconnus culturellement. Par contre, selon son système, des Italiens ou des Espagnols catholiques, en fait un grand nombre de catholiques du monde, seraient tout à fait français.

Cette erreur conceptuelle, surprenante pour un lexicologue, est une des conséquences de la croyance en **une** culture nationale, identifiable. En effet, cette vision de la culture nie le pluralisme inhérent aux nations. Comme la théorie du **Volksgeist**, elle fait la distinction entre ceux qui partagent et ceux qui ne partagent pas LA culture majoritaire de la nation. Si donc, par exemple, la majorité des Français identifiaient une sorte quelconque de viande comme faisant nécessairement partie du repas principal, un Français végétarien ne partagerait pas LA culture française. Reste-t-il français? De nationalité, oui, mais pas de culture, selon cette vision inquiétante de la culture.

Comme on le voit, et contrairement à ce que les écrits actuels semblent impliquer, le débat passionné entre culture anthropologique nationale et culture humaniste est loin d'être clos. «Avant la culture française, la culture allemande, la culture italienne, il y a la culture humaine» écrivait Renan (cité par Finkielkraut, 1987:51). Zarate (1989) montre bien comment on peut «choisir d'exalter soit une nature humaine qui transcende les frontières culturelles» (p. 10), soit «l'unité nationale et la rupture entre pays voisins ou entre pays qui ont parfois partagé un même passé» (p. 13).

Mais admettons que je me trompe et qu'effectivement, pour assurer l'efficacité de la communication interculturelle, il soit indispensable de bien camper chacun dans sa culture nationale pour mieux le comprendre. Supposons donc l'existence d'une supraculture nationale et partons à la recherche des caractéristiques spécifiques qui la distinguent des autres cultures nationales.

Nous serons tous d'accord, j'en suis sûre, pour faire une distinction importante entre les propos racistes, ou même tout simplement impressionnistes ou hâtifs, sur les Français, les Anglais, les Arabes, les Juifs ou les Chinois et les descriptions scientifiques de ces mêmes «cultures». Si nous posons l'existence d'une culture nationale, nous devons donc en aborder la description avec rigueur.

Je pense que nous n'aurions aucun mal - sauf Le Pen probablement - à nier toute valeur scientifique à la description suivante, extraite cependant du *Nouveau Larousse Illustré* de 1898:

> L'Arabe de race pure est d'une taille au-dessus de la moyenne. Robuste et bien fait, il a la peau hâlée ou brune ... la bouche bien faite ... [une] démarche superbe... Batailleurs, superstitieux et pillards, ils [les Arabes] sont, par un singulier contraste, hospitaliers, entreprenants, pleins de libéralité et de générosité.

À celle-ci:

> Les Anglais aiment le silence, leur silence, opposé aux cacophonies étrangères... entre deux sexes tout commence et tout finit par le silence. Le monde entier a des problèmes sexuels, les Anglais ont un problème de langage.
>
> (Daudy, 1989:155-156)

À celle-là:

> La race sémitique comparée à la race indo-européenne représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine.
>
> (Renan, cité par Finkielkraut, 1987:49)

Ou enfin à celle-là:

> Français d'origine et de tempérament, nous [Canadiens français] ne sommes pas faits pour être un peuple industriel. Il y a dans le caractère français trop de timidité et parfois trop d'enthousiasme pour que cette race excelle dans l'industrie. Certaines races sont agricoles, d'autres sont industrielles; c'est indéniable.
>
> (Bilodeau, cité par Johnson, 1991:127)

Le problème, cependant, est de savoir si ces affirmations pèchent par le manque de rigueur scientifique de leurs données, ou parce qu'elles tentent de faire l'impossible, c'est-à-dire décrire les traits culturels communs à toute une nation. Or, si, comme l'affirment un grand nombre de didacticiens, nous sommes définis surtout et avant tout par notre spécificité culturelle, on doit également supposer qu'il est scientifiquement possible de décrire la quintessence de la culture française ou chinoise. Sinon, comment pourrait-on en garantir l'existence ou la spécificité?

Comment donc aborder la description scientifique d'une culture donnée? Peut-on appréhender une culture par ses objets spécifiques? Existe-t-il des objets culturellement marqués? C'est ce que je tenterai de dégager, en premier.

2. L'objet culturellement marqué: un concept flou

Il est très commun de lire que TOUT est culturel. «Une maison, une carte de crédit sont des objets culturels», écrit Alvarez (1989:16), dont le point de vue est très largement partagé par la plupart des didacticiens qui traitent de culture. Soit.

Mais comme on ne peut pas TOUT étudier tout de suite et à la fois, force est bien de choisir. Tous les objets culturels sont-ils égaux, ou, y en a-t-il, selon l'expression de Orwell

«de plus égaux que d'autres»? Question, ma foi, d'importance, puisqu'on nous recommande d'enseigner un contenu culturel «spécifique pour chaque langue» (Galisson, 1988), de ne retenir pour l'enseignement que «les traits culturels distinctifs» (Alvarez, 1989:16), la spécificité et la distinction ne se définissant que par opposition à une autre culture. Mieux vaut donc utiliser au moins son intuition pour commencer par l'étude d'objets culturels qui semblent plus «typiques» que d'autres.

La baguette et les croissants sont-ils encore français, les pizzas italiennes et les kiwis «exotiques»? La pizza est-elle moins québécoise que la tourtière? Bouchard, Rocher et Rocher (1991:54) écrivent que les Québécois sont grands amateurs de prêt-à-servir (**fast food**) et que leur seule contribution à ce domaine est la poutine, «destinée aux estomacs robustes... mélange redoutable de pommes de terre frites, de fromage en grains et d'une sauce quelconque».

Si je voulais donc donner une recette québécoise dans un manuel de français langue seconde, pourrais-je choisir impunément une recette de pizza ou serais-je plus «culturelle» avec une recette de poutine? De poutine, bien entendu, pourrait-on répondre, puisqu'elle est plus typiquement québécoise. Pourtant, il se mange au Québec infiniment plus de pizzas que de poutine (peut-être avons-nous des estomacs moins robustes?) et plus de pizzas aux États-Unis qu'en Italie! La recherche de l'objet culturel «typiquement» français, grec ou américain semble toujours déboucher sur le folklore ou tomber dans les stéréotypes - travers que tout le monde, sans exception, condamne sans aucune hésitation.

Mais comment se fait-il qu'on ne puisse pas éviter ces écueils? C'est que les difficultés presque insurmontables auxquelles se sont heurtés tous ceux qui ont voulu identifier des objets propres à une culture, ne sont pas dues au hasard. En effet, depuis «la fin des années cinquante... les cultures populaires, celles que nous nommons ethnologiques, s'effritent progressivement» (Lussato, 1986:24). Le monde entier semble passer par une crise d'identité. Le blue-jean est international; MacDonald est rendu à Moscou; **Dallas** a été regardé assidûment par des centaines de millions de téléspectateurs un peu partout dans le monde.

> L'american way of life conquiert progressivement des zones immenses de la planète et, particulièrement, l'Europe occidentale. Loisirs, modes alimentaires et vestimentaires, c'est par blocs entiers que les jeunes générations absorbent et aussi assimilent avec une déroutante facilité le modèle américain.
>
> (Lussato, 1986:16)

Une enquête menée à Ste-Foy (banlieue de Québec) auprès de francophones du secondaire arrive au même constat. Cette étude montre que les jeunes acceptent les produits américains aussi résolument qu'ils rejettent l'identité américaine. Les chercheurs en concluent que ces jeunes «ne sont pas américains, ni en train de se faire américaniser: l'Américain serait *dans* le Québécois» (de la Garde et Ross, 1984:75).

L'uniformisation des modes de vie, et même de la pensée n'est plus à démontrer: elle a abondamment été signalée - ou décriée, selon le point de vue idéologique. La recherche de l'objet culturel spécifique à une culture ne peut donc déboucher que sur le folklore ou le stéréotype.

Mais, diront certains, c'est que je n'ai rien compris au problème. Ce qui compte, ce n'est pas l'objet, mais la **valeur** qu'a cet objet dans une culture donnée. En effet, prenant comme exemple un réfrigérateur, Kramsch écrit:

> Un étudiant américain en visite chez une famille française et qui définit un réfrigérateur comme il a l'habitude sociale chez lui, c'est-à-dire: «un objet de première utilité dans lequel je peux me servir librement à toute heure du jour et de la nuit de tout ce que j'y trouve», risque fort de choquer sa famille française, car le réfrigérateur en France est (encore) dans la plupart des familles, un objet aussi *privé*, disons, qu'un compte en banque ou que les tiroirs d'une commode. Et ceci, malgré l'apparence semblable d'un réfrigérateur américain et d'un réfrigérateur français.
>
> (1988:20-21)

Si je me suis permis une citation si longue, c'est que ce réfrigérateur a eu sur moi l'effet de la Madeleine de Proust. C'est à partir de là que j'ai commencé à m'intéresser à l'enseignement de la culture. Pour moi, les discours théoriques sur la culture s'étaient tout à coup concrétisés: je me suis demandé comment on pouvait faire la différence entre un discours impressionniste sur la valeur d'un objet et un discours proprement scientifique.

3. La valeur culturelle d'un objet: un concept flou

Je suis donc partie à la recherche d'une méthode pour étudier scientifiquement la valeur culturelle d'un objet. J'aurais pu choisir le réfrigérateur, mais j'ai préféré la salle de bains. De multiples arguments justifient mon choix. Il suffit de penser au grand nombre de tabous linguistiques qui entourent le nom de cette pièce et l'usage qu'on en fait. Je pense que j'ai fait un bon choix, parce que depuis que je m'intéresse à la question, je n'ai trouvé que deux références au réfrigérateur. Lussato dit que pendant la révolution de 1968, les étudiants avaient écrit sur les murs de Paris: «Les réfrigérateurs sont les cercueils de vos libertés» (1986:211). La journaliste Ève McBride (1991:A2), elle, trouve qu'en Amérique du Nord, la porte du réfrigérateur, par les petits mots qu'on y accroche à l'aide d'un aimant, est devenue «the centre of the universe - the domestic universe» et qu'elle reflète nos intérêts, nos succès, nos peurs et la banalité de notre vie.

Par contre, au hasard de mes lectures, je n'arrête pas de trouver des références culturelles à la salle de bains. Par exemple, dans *Belle du Seigneur*, Albert Cohen mentionne que la tante

de son héroïne, Tantlérie, a peur de tout ce qui est charnel. Parlant de ses serviettes dans la salle de bains, l'héroïne dit:

> Il y en avait pour les diverses parties du corps. Celle pour le milieu ne devait jamais servir pour le visage. Peur inconsciente du péché, séparation du sacré et du profane.
> (1969:20)

Avec son humour inimitable, Cosby, lui, écrit, à propos d'une «tragédie» familiale impliquant ses filles et son fils:

> His four sisters... had a meeting recently about his habit of leaving the toilet seat up... You see, the two most important things to the American female are man's prevention of nuclear war and man's putting the toilet seat down.
> (1986:51)

Pour Régis Debray, La France, c'est une façon de s'y prendre avec les chauffeurs de taxis, *les robinets*, les garçons de café, les regards des filles et le temps qui passe (cité par Finkielkraut, 1987:126). Rushdie fait dire à la mère du héros, Salahuddin, qui partait faire son éducation en Angleterre:

> Ne deviens pas sale comme ces Anglais... Ils ne s'essuient le derrière qu'avec du papier. Et ils se baignent tous dans la même eau sale.
> (1989:51)

Daudy a, des Anglais, une opinion tout à fait opposée. Selon lui, ces derniers avaient au XIXe siècle une avance considérable «en matière d'hygiène sur les populations encore largement rurales des autres pays d'Europe» (1989:28). Daudy ajoute:

> S'il existe un romantisme de la toilette, il est anglais... Une flânerie dans Jermyn Street vous enveloppe par avance des senteurs de verveine ou de cédrat, de cette huile rare dont une goutte dans un bain dissipe un océan de soucis. Il n'est parfum que de Paris; il n'est fraîcheur que de Londres.
> (p. 29)

Ayant clairement démontré le bien-fondé de mon choix, je peux gaillardement partir à la recherche de la valeur que prend la salle de bains selon les cultures. Je ne peux évidemment pas me contenter des remarques impressionnistes que j'ai glanées, aussi intéressantes ou aussi amusantes soient-elles, puisque, de toute évidence, celles-ci manquent d'objectivité. Et comme il est scientifiquement impossible d'embrasser toutes les cultures à la fois, je me limiterai à la valeur spécifiquement québécoise de la salle de bains.

Ayant donc identifié mon objet, pour en étudier la valeur culturelle spécifique, je dois maintenant choisir minutieusement les sujets qui constituent mon échantillon.

3.1 Les sujets culturellement québécois, français, roumains, etc.: un concept flou

À première vue, l'échantillonnage culturel ne devrait poser aucun problème particulier. Porcher, par exemple, suggère que l'on utilise

> [les] catégories de classement universellement utilisables pour sérier une population (âge, sexe, profession, situation juridique, etc.). Ainsi peuvent se trouver constitués des sous-ensembles de population qui donnent une chance de repérer plus clairement les pratiques culturelles caractéristiques de l'ensemble national.
>
> (1986:14)

Il s'agit, en quelque sorte, de constituer des groupes plus ou moins homogènes. On a vu plus haut que tant l'UNESCO que de nombreux didacticiens supposent que chacun de ces groupes attribue probablement des valeurs différentes à la salle de bains, mais, qu'en comparant toutes ces variantes, on pourra dégager la quintessence de la québécitude en valeur culturelle de la salle de bains.

Mais avant de constituer des sous-groupes, il faudrait s'assurer qu'ils sont tous culturellement québécois. Il est évident qu'on ne saurait aller faire son enquête à Mirabel (aéroport de Montréal) interviewer des immigrants «fraîchement débarqués». Soit. Mais qui est québécois, non d'un point de vue légal, mais d'un point de vue culturel?

Suis-je québécoise? Je vois déjà les sourires gênés. «Ben voyons, Monique, t'es ben fine et on t'aime bien, mais t'es pas vraiment québécoise. Je veux dire t'es québécoise et tout et tout, mais tu comprends, peut-être qu'on utilisait la salle de bains autrement dans ta culture». C'est le point de vue qu'ont adopté Bouchard, Rocher et Rocher, puisqu'ils écrivent:

> Il y a bien sûr, des Francophones québécois de fraîche date... Loin de nous l'idée de les exclure de la francophonie québécoise, entendue dans le sens du partage d'une langue commune. *Comme il s'agit de la culture* des Francophones du Québec, *nous aurons nécessairement à l'esprit d'abord ceux qui ont le plus contribué à l'élaborer et à la nourrir.*
>
> (1991:3)

Je commence par réagir négativement au fait que la contribution à la culture québécoise ne s'évalue qu'à l'échelle du temps - Ainsi, selon ce principe, un escroc descendant des premiers colons contribue plus à la culture qu'un mécène arrivé récemment - Mais, prête à tous les sacrifices au nom de la science, j'accepte l'argument et m'exclus de la recherche.

Mes filles sont-elles culturellement québécoises? Après tout, si moi j'ai gardé des habitudes de salle de bains culturellement marquées, j'ai probablement donné à mes enfants un

modèle non québécois d'usage et de valeur de la salle de bains. Pour être scientifiquement inattaquable, mieux vaut les exclure aussi.

Et mes petits-enfants? Combien de temps faut-il attendre pour faire partie de «ceux qui ont contribué le plus» à la culture québécoise? Combien de générations faut-il attendre pour garantir la pureté culturelle des Québécois? Un personnage tristement célèbre avait établi, je crois, à quatre, le nombre de générations qui garantissent la pureté aryenne. Le rapprochement donne des frissons. Mais direz-vous, lui cherchait «la solution finale»; nous ne cherchons que la solution à la valeur culturelle de la salle de bains. «L'enfer est pavé de bonnes intentions», disait l'autre...

Si cette recherche des sujets culturellement québécois (ou français, ou américains: ma critique de la méthode n'a rien à voir avec le Québec) n'excluait que ma tribu, je me serais soumise. Après tout, aucune méthode ne peut tenir compte de tous les cas.

Mais ce même raisonnement doit nous faire exclure également les Québécois «pure laine» comme on dit, mais qui ont eu l'idée malencontreuse d'aller s'établir ailleurs au Canada ou dans le monde. Après tout, au contact de tous ces étrangers, la valeur qu'ils attribuaient à la salle de bains a peut-être changé... Que faire aussi des Québécois qui ont séjourné quelque temps à l'étranger? Y a-t-il un laps de temps en deçà duquel on reste culturellement pur et au-delà duquel la pureté s'évapore? Autant de questions épineuses qui risquent d'invalider notre échantillon. Mieux vaut exclure tous ceux qui ne sont pas restés tranquillement chez eux.

Mais ce n'est pas tout. Pour être sûrs, on devrait aussi exclure les personnes issues de mariages mixtes. Sur ce point, même le nom n'est pas garant de pureté. Il faut savoir d'où vient la mère, surtout, parce que c'est souvent elle qui baigne les enfants...

Et comment savoir si des Johnson, Arnopoulos, Goldstein ou Fellini sont vraiment québécois? Pour éviter des questions embarrassantes, ou qui pourraient nous faire traiter à tort de racistes ou de xénophobes, autant les exclure aussi. Rappelons que nous ne leur voulons absolument aucun mal. Nous leur accordons tout le respect du monde et affirmons haut et clair que la valeur qu'ils attribuent à la salle de bains est aussi bonne que la nôtre. Elle est différente, c'est tout. Et c'est justement pour mieux les comprendre que nous voulons d'abord savoir ce que nous, nous sommes et quelle valeur nous, nous attribuons à notre salle de bains. Nos motifs d'exclusion sont parfaitement honorables et objectifs.

Le problème, c'est que le nombre de gens exclus commence à prendre des proportions démesurées. Bientôt, il n'y aura plus grand monde à qui on pourra demander la valeur qu'ils attribuent à la salle de bains. En effet, déracinés de leur culture d'origine, les gens venus d'ailleurs ne sont plus représentatifs de cette culture. Et comme on ne leur reconnaît pas la

culture du pays d'accueil, des millions de gens de par le monde seront considérés, dans une perspective culturelle ethnologique, comme des non-sujets, comme des citoyens d'un «no man's land», comme des «apatrides culturels».

Or on dit qu'en 2006, l'Île de Montréal comptera 20% d'allophones, du fait que les immigrants ont plus d'enfants que les Québécois de souche (Paillé, 1990:19). On aurait pu penser que les allophones enfanteraient au Québec des petits Québécois, mais c'est oublier la valeur culturelle de la salle de bains...

Mais les pauvres Américains auront sur les bras un problème bien plus gros que le Québec. En effet, dans son numéro du 9 avril 1990, *Time* consacrait sa page couverture au «Browning of America». Son article de fond prévoyait qu'au XXIe siècle, les groupes raciaux et ethniques dépasseront le nombre de blancs, toutes origines confondues. Qui osera alors chercher un échantillon susceptible de mettre en relief la valeur typiquement américaine de la salle de bains?

Comme on le voit, dès le départ, notre recherche se heurte à des difficultés de taille dont les solutions risquent de sombrer dans le racisme ou l'idéologie. Curieusement, les écrits didactiques qui affirment l'existence d'une culture nationale restent remarquablement discrets sur les sujets porteurs ou héritiers de cette culture. Curieusement... ou volontairement?

Nous voilà un peu ébranlés dans nos certitudes. Mais admettons que ce soit des erreurs de méthode ou de jugement qui m'ont empêchée d'identifier les sujets culturellement québécois, alors que des gens plus compétents n'auraient aucun mal à le faire. Passons donc à la constitution des sous-groupes culturellement homogènes qui nous permettront de «décrire la culture francophone du Québec dans ce qu'elle a de plus manifeste et de plus distinctif» (Bouchard, Rocher et Rocher, 1991:3).

3.2 Le sous-groupe culturellement homogène: un concept flou

Comme mon identité pose des problèmes d'échantillonnage, pour les besoins de cette recherche, je me transformerai instantanément en Monique Tremblay. Si j'ai choisi Tremblay, c'est que dans son excellente chronique qui rejetait avec beaucoup d'humour le concept de «pure laine», Lysiane Gagnon (1990:B3) écrivait qu'elle ne se reconnaissait pas du tout dans les descriptions qu'en faisait *L'action Nationale*. À propos de la «pureté» de sa lignée, elle écrit: «D'accord, Tremblay ce serait mieux, mais Gagnon n'est quand même pas si mal». J'ai donc choisi ce qu'il y a de mieux. Mon appartenance culturelle québécoise ne faisant plus de doute, essayons d'identifier le groupe homogène auquel j'appartiens.

Je suis professeure. Les professeurs forment effectivement un groupe social dont la culture se distingue, par exemple, de celle des gens d'affaires, dont on a beaucoup étudié le système de valeurs (Voir par exemple Deal et Kennedy, 1982, ou Aubert et de Gaulejac, 1991). J'ai connaissance, personnellement, de la grande valeur attribuée à la possession de la clef du «executive washroom», signe indéniable du rang prestigieux qu'on occupe dans la compagnie. D'autre part, les professeurs me semblent moins tirés à quatre épingles. Peut-être passent-ils moins de temps à se pomponner à la salle de bains.

Mais comme professeure, mon groupe homogène dépasse largement les frontières du Québec. Je partage des rites, un système de valeurs, une culture donc, avec les professeurs de la planète. En fait, intuitivement, on pourrait supposer qu'on trouvera plus de similarités entre deux professeurs, même de pays différents qu'entre un professeur québécois et un pêcheur de Gaspésie, même pour la valeur de la salle de bains. Dans l'identification des valeurs, il faudra nous assurer que nous ne retenons que ce qui est culturellement québécois et non culturellement professoral. On a vu que Galisson finit par confondre, par exemple, culture française et culture catholique.

Les professeurs constituent-ils mon groupe homogène? Pas vraiment. Il faut distinguer les professeurs du primaire, du secondaire et d'université, qui ont chacun une «culture» différente. On peut continuer les subdivisions en disciplines: il y a la culture des scientifiques, des littéraires, et ainsi de suite. Là aussi, les ressemblances planétaires risquent d'invalider les généralisations que nous pourrions faire à propos de la spécificité de la culture de n'importe lequel des sous-groupes de professeurs.

Mais je suis également femme. Dans son célèbre livre, Elena Gianini Belotti (1974) a brillamment montré les dimensions culturelles de ce fait biologique. On apprend tôt à se comporter différemment, même en ce qui concerne la salle de bains. Mon petit-fils, parfaitement analphabète, prend un livre quand il va au petit coin. Sa soeur, aussi illettrée que lui, ne l'imite pas.

Comme pour la culture des professeurs, celle des femmes transcende les frontières québécoises ou italiennes. En témoin le succès mondial du livre de Belotti.

Toujours comme femme, mon groupe homogène doit exclure celles qui n'ont pas eu d'enfants. Le mythe de l'amour maternel n'a pas fini de nous hanter. Même pour la salle de bains, il est évident que les femmes célibataires ont tout le loisir de «se faire plaisir» puisqu'elles ne sont pas interrompues à tout bout de champ. Par contre, elles ne peuvent pas partager la joie et le rituel du bain des petits. Pour le rituel, ça se complique, parce que je pourrais partager cette culture avec certains pères. Là, je deviens plus «parent» que femme.

Il faut également exclure de mon groupe de femmes celles qui font partie d'une famille monoparentale, celles qui sont séparées ou divorcées ou celles qui sont veuves. Les cultures de chacun de ces groupes n'est plus à démontrer.

Faisons le point. Jusqu'ici, mon groupe homogène ne doit comprendre que des professeurs universitaires, linguistes didacticiens, femmes, mères, grand-mères, jamais séparées ou divorcées. Mais il y a plus.

J'ai également un certain âge. En fait, je constitue un groupe bien ciblé et particulièrement attrayant sur le plan économique. Une partie importante du «junk mail» que nous recevons nous offre des conseils sur l'alimentation, la santé, les loisirs, particulièrement conçus pour «nous», gens de la cinquantaine. L'effet de l'âge sur la valeur de la salle de bains ne fait aucun doute. Comme me l'expliquait récemment une amie, à notre âge, les voyages en Europe coûtent plus cher. Effectivement, quand on doit se lever la nuit, on ne supporte plus que la salle de bains soit à l'étage. Il faut donc changer de catégorie d'hôtel!

Je fais aussi partie d'un groupe socio-économique privilégié. Les habitations qui s'adressent à ce groupe, croyant répondre à notre système de valeurs et donc à notre culture, rivalisent dans le luxe de la salle de bains. Les condominiums du Sanctuaire du Mont-Royal se vantaient d'avoir les plus belles salles de bains de Montréal.

Voilà mon groupe homogène réduit d'autant. D'autre part, une analyse sérieuse se doit de tenir compte des rapports familiaux. En effet, écrit le psychologue Carpentier (1968:49), «du fait que des enfants vivent dans la même famille, le logicien à courte vue déduit qu'ils subissent la même culture. Rien de plus faux en vérité». Une autre psychologue, Lerner (1989:175), partage ce point de vue quand elle écrit: «Birth order is an enormously important factor in determining how our parents perceive and label us and how we do likewise with our own children». Il faut donc s'assurer que les valeurs qu'on m'attribue sont bien québécoises et non des valeurs de fille aînée ou de cadette.

Mais on ne peut arrêter la subdivision aux seuls critères «objectifs» tels que l'âge, le sexe, le groupe socio-économique ou la profession. En effet, puisque nous étudions les valeurs, d'autres valeurs peuvent jouer un rôle considérable. On a vu, par exemple, que la religion de Tantlérie (Cohen, 1969) lui faisait craindre tout ce qui était charnel. Que les diverses religions puissent influencer tout notre système de valeurs n'étonnera personne.

Par conséquent, pour bien cerner la valeur de la salle de bains, il devient essentiel de tenir compte non seulement des catégories objectives normalement utilisées pour étudier une population, mais également des valeurs - reconnues ou même inavouées - que partagent des groupes distincts. Là encore, ces valeurs peuvent transcender la communauté ou la nation étudiée.

Je suis, par exemple, modérément écologiste. «Nous les écologistes» trouvons qu'il est criminel de prendre des douches de quinze minutes ou de laisser des robinets couler à flots inutilement. Comme pour tout ce qui précède, la culture écologiste existe dans de nombreux pays.

J'aime, en plus, le tourisme. Varine (1976:63) considère celui-ci comme «un des traits authentiquement culturels du monde industrialisé». À la lecture de son livre, j'ai même découvert que j'avais une culture de résidences secondaires!

Il ne faut pas oublier non plus le temps passé devant la télévision. En effet, selon Lussato, l'Institut Annenberg a trouvé que

> les opinions, croyances et valeurs des gros consommateurs de télévision sont à la fois très proches les unes des autres et très différentes de celles des consommateurs épisodiques... Les différences que l'on eût escomptées, compte tenu de la variété des appartenances ethniques, sociales, religieuses, géographiques, semblent avoir été laminées.
>
> (1986:113)

Je peux continuer à subdiviser presque à l'infini les groupes dont la culture a été identifiée et étudiée: qu'on pense à la culture du sport, de la musique, du bridge, etc. Je peux, ou non, m'identifier à chacun et, à tous les coups, ces cultures semblent transcender l'hypothétique culture nationale.

Au terme de mon analyse, je découvre donc que le groupe homogène auquel j'appartiens, c'est... MOI. C'est aussi la conclusion, brillamment exposée, à laquelle arrive Jacquard (1978 et 1983), au sujet des traits génétiquement spécifiques d'une race. D'où le titre de ses livres: *L'éloge de la différence* et *Moi et les autres*. Il démontre de manière très convaincante combien chacun de nous est unique, non seulement dans son patrimoine génétique, mais également dans tout ce qui le façonne. «Ce n'est pas entre les groupes mais entre les individus que nous constatons la plus grande diversité» (1978:108). Il ajoute:

> L'opération «classer», qui peut paraître si simple, si naturelle, est une activité en réalité très complexe dont le résultat dépend de choix fort arbitraires. Il ne s'agit pas de nier toute valeur au résultat d'un classement, il s'agit d'être conscient de sa relativité.
>
> (p. 89)

Il nous alerte au fait que notre besoin de classement est rarement motivé par un souci objectif de taxonomiste, «désireux de mettre de l'ordre dans ses données». Ce besoin traduit plutôt un désir, «si développé dans notre société, de différencier des autres groupes celui auquel nous appartenons» (p. 83). Ce désir n'en fait pas pour autant une réalité.

En fait, dit Jacquart, le classement des hommes en groupes plus ou moins homogènes n'a pas de sens. Pour que ce classement ait un sens, il aurait fallu que chaque groupe ait été formé de fissions successives. Or aucun groupe n'a jamais été séparé suffisamment longtemps pour qu'une différenciation génétique significative ait pu se produire (p. 107).

Tout le raisonnement et toute la démonstration scientifique de Jacquart s'appliquent admirablement bien aux phénomènes culturels. Ceux qui croient à la spécificité culturelle de groupes homogènes auraient grand intérêt à le lire.

En fait, ce qui caractérise le plus les humains, c'est la diversité. Cette diversité est si grande que d'énormes dissensions existent souvent dans des groupes qu'on aurait cru homogènes. Il ne suffit pas de classer un individu dans un groupe pour que celui-ci ait le sentiment d'appartenir à «son» groupe. Plusieurs types de relations peuvent exister entre l'individu et le groupe «objectivement» identifié, par exemple, moi, professeure, femme, etc. J'en ai identifié cinq:

a) *L'individu est en parfaite symbiose avec son groupe*

L'individu peut s'identifier parfaitement à son groupe identitaire. Il dira alors, «Nous les femmes», ou «Nous les professeurs d'université» ou «Nous les Québécois» et ainsi de suite.

b) *L'individu s'identifie à une partie seulement de son groupe*

L'individu peut sentir qu'il n'appartient qu'à une fraction de ce groupe. En tant que femme, je peux être féministe ou faire partie des «Real Women» (groupe de femmes canadiennes qui veulent revenir aux valeurs traditionnelles). Entre les féministes et les Real Women, le gouffre culturel est certainement plus grand qu'entre certains hommes et certaines femmes!

Mais, même parmi les féministes, on trouve des nuances importantes. Il y a déjà quelque temps, la journaliste Francine Pelletier, qui se considère féministe, décrivait la distance considérable qui la sépare de ce qu'elle qualifie de féministes de la vieille garde.

Prenons également comme autre exemple la prétendue homogénéité des professeurs d'université. Parlant d'un professeur d'université en France, Zeldin (1983:20) écrit:

> Certains lui donnent l'impression d'être des étrangers: les ambitieux qui ne songent qu'à réussir, qui sont toujours en train de publier des articles érudits pour faire avancer leur carrière... Il y a un abîme entre eux et ceux qui n'aiment pas faire autant d'efforts, les provinciaux bien tranquilles. Ce sont *deux races qui ne se comprennent pas*.

Ces exemples suffiront, je l'espère, pour montrer qu'on peut ne s'identifier qu'à une portion seulement de son prétendu groupe d'appartenance.

c) *L'individu peut se sentir exclu du groupe auquel il croit appartenir*

Dans son livre *Moi, juif arabe en Israël*, Soussan montre combien il lui a été impossible, en tant que juif «sépharade» de se faire accepter par l'élite sociale «ashkénaze» d'Israël. «Être «juif arabe» en Israël était - est encore dans une moindre mesure - une véritable malédiction» (1985:7), écrit-il. Cette révélation semble d'autant plus étonnante que l'on a tendance à croire que non seulement les Israëliens, mais les juifs du monde entier forment un groupe homogène.

Les revendications récentes des femmes autochtones canadiennes nous ont également démontré que, contrairement aux affirmations d'Ovide Mercredi et à la croyance générale, les Premières Nations sont loin de constituer un groupe aussi homogène qu'on ne le pense. En fait, les revendications des femmes autochtones ressemblent étrangement à celles de toutes les féministes.

On peut donc se trouver exclu du groupe auquel on est censé appartenir.

d) *L'individu décide qui d'autre que lui fait partie de «son» groupe*

Mais on peut aussi se considérer comme faisant partie d'un groupe donné (objectivement identifiable, comme les femmes ou les professeurs, ou imaginaire ou construit, comme les mélomanes ou les «vrais» Français, Italiens, Québécois, etc.) et refuser à d'autres l'appartenance à ce groupe, même si ces derniers ont la prétention de croire qu'ils en font partie. C'est, par exemple, le cas du Ku-Klux-Klan qui refuse qu'on inclue les Noirs, les juifs, les catholiques et beaucoup d'autres dans le groupe des «vrais» Américains.

Albert Cohen décrit, avec beaucoup d'esprit, la mentalité de ces individus. Dans *Belle du Seigneur*, la tante de son héroïne considère que pour trouver grâce aux yeux de l'Éternel, il fallait, entre autres,

> se sentir genevois et non suisse. («La République de Genève est alliée à des cantons suisses, mais à part cela nous n'avons rien de commun avec ces gens.») Pour elle, les Fribourgeois («Quelle horreur, des papistes!»), les Vaudois, les Neuchâtelois, les Bernois et tous les autres Confédérés étaient des étrangers au même titre que les Chinois.
>
> (1969:16)

On peut donc faire partie d'un groupe, mais se donner le droit de décider qui d'autre en fait partie ou non. À la limite, on peut contester une réalité biologique et dire, par exemple: «Mais elle, ce n'est pas une vraie femme».

e) *L'individu peut se trouver inclus par force dans un groupe auquel il ne veut pas appartenir*

Des membres d'un groupe peuvent enfin refuser à des individus le droit de ne pas ou de ne plus en faire partie. Dans son numéro du 16 mars 1992, *Time* rapporte l'existence de gangs noirs qui terrorisent et attaquent brutalement d'autres Noirs qui essaient de réussir et qui agissent donc, selon eux, comme des Blancs. Qu'il le veuille ou non, l'individu serait en quelque sorte lié à son groupe par le sang.

Cette inclusion forcée dans un groupe peut se faire de l'intérieur ou de l'extérieur. C'est ainsi que Hitler ne s'est pas préoccupé de savoir qui se sentait juif. C'est ainsi également que, si on n'est pas québécois «pure laine», on est considéré d'office comme membre des «communautés culturelles».

On peut donc être considéré comme membre d'un groupe dont on ne veut pas faire partie et dont on ne partage pas les valeurs.

Voilà notre appartenance au groupe homogène passablement complexifiée et ébranlée. Mais admettons que je me trompe et qu'on puisse identifier des groupes culturellement homogènes. À la limite, admettons que je constitue toute seule mon groupe. Suis-je un groupe homogène?

3.3 Ma culture homogène: un concept flou

Poser que j'ai *une* culture qui me caractérise, c'est nier deux réalités fondamentales, à savoir que, premièrement, je suis un être social qui interagit forcément avec d'autres êtres sociaux et, deuxièmement, que j'évolue dans l'espace et dans le temps. Analysons l'effet de ces deux facteurs sur ma culture que je suppose, pour les besoins de la cause et contrairement à l'évidence, identifiable. Qu'arrive-t-il à ma culture au contact des autres et que devient-elle quand j'évolue dans l'espace et dans le temps?

Prenons, par exemple, ma catégorie professionnelle. Je suis, comme je l'ai dit plus haut, professeure d'université. Mais j'ai déjà été, également, professeure au primaire, au secondaire et aux adultes. J'ai aussi été secrétaire à Paris et dactylo à Toronto. Par contre, je n'ai jamais été infirmière ou masseuse. Alors que toutes ces premières cultures font partie de moi, que j'ai partagé, à un moment de ma vie, leur système de valeurs, les suivantes me sont étrangères et n'ont jamais fait partie de «ma» culture. Je suis donc non seulement membre de ma catégorie professionnelle actuelle, mais je porte également en moi toutes les valeurs des professions que

j'ai déjà eues. Par contre, d'autres professeures d'université, qui auraient déjà été infirmières ou masseuses, partagent ma catégorie professionnelle actuelle, mais ne partagent pas la somme totale de mes cultures professionnelles antérieures.

En ce qui concerne les valeurs de ma catégorie d'âge, je fais partie de ceux qui alimentent les condominiums, qui recherchent le calme et les clubs sportifs pour adultes seulement. Mais bien que je n'aie plus d'enfants vivant à la maison, j'en ai déjà eu. J'ai également déjà eu vingt ans. Je porte donc en moi la culture de tous les âges que j'ai eus. Mes valeurs se sont transformées avec l'âge, mais je porte encore en moi le souvenir de celles que j'ai déjà eues.

Je suis aujourd'hui la somme de tout ce que j'ai été et de toutes les valeurs que j'ai eues. Pour paraphraser Baudelaire, je dirais que j'ai plus de cultures que si j'avais mille vies. Mes valeurs ne se définissent donc pas par le groupe actuel auquel j'appartiens, aussi réduit soit-il, mais par toutes les valeurs que j'ai déjà eues et que je conserve à des degrés variables. Je suis un «moi» en éternel devenir.

Mais en plus d'évoluer dans le temps, j'évolue dans l'espace. Cette constatation, en apparence simple, rend pratiquement impossible mon assignation, par exemple, à un lieu géographique. En effet, supposons que je vive à Montréal mais que j'aie passé mon enfance à la campagne. Doit-on me classer dans l'échantillon de la ville ou de la campagne?

On sait que la mentalité, la culture de la campagne et de la ville diffèrent sur bien des points, quel que soit le pays qu'on habite. Parlant du voyage de son héros qui partait de l'Inde pour aller en Angleterre, Rushdie écrit:

> Jusqu'où sont-ils allés en avion? Cinq mille cinq cents milles à vol d'oiseau. Ou: de l'indianité à l'anglicité, une distance incommensurable. Ou: pas loin du tout, parce qu'ils quittèrent une grande ville pour retomber dans une autre. La distance entre les grandes villes est toujours petite; un villageois, qui parcourt cent milles pour aller à la ville, traverse un espace plus vide, plus sombre et plus terrifiant.
>
> (1989:53-54)

Mais rendu en ville pour y vivre, que devient la culture de ce villageois? Encore un sujet culturellement nébuleux qu'il vaudrait mieux éliminer de notre échantillon. Le problème, c'est que **nous venons tous d'ailleurs**, ne serait-ce que d'un autre quartier.

Je vis également en société. Dans notre société, quand je communique avec les autres membres de mon groupe identitaire, je fais, dit-on, de l'intraculturel, alors que lorsque je communique avec une personne d'un autre groupe identitaire, c'est là que nos cultures respectives s'affrontent. On raisonne comme si chacun de nous était enfermé dans sa culture qu'on pose comme distincte de celle de l'autre. Il y aurait ainsi des cultures juxtaposées, qui communiqueraient entre elles par l'interculturel.

4. La communication interculturelle: un concept flou

Critiquant cette vision sclérosée et tribale des rapports humains, Lussato (1986:193) écrit: «Il n'est pas possible pour l'individu d'une tribu donnée de porter les tatouages d'une autre: là réside l'intolérance fondamentale de la culture ethnologique». Chacun son tatouage. Quand on porte des tatouages, la distinction entre la communication intra et interculturelle est relativement simple, je suppose. En est-il de même dans nos sociétés?

Oui, semble dire Kramsch. En effet, adoptant cette logique de l'interculturel et citant DuVerlie qui cite Bourdieu, Kramsch écrit:

> Si un Français parle avec un Algérien, à la limite ce ne sont pas deux hommes qui se parlent, c'est la France qui parle à l'Algérie, ce sont deux histoires qui se parlent, c'est toute la colonisation, c'est toute l'histoire d'un rapport de domination à la fois économique, culturel, etc.
>
> (1988:15-16)

(En lisant la source que cite Kramsch, j'ai découvert que le message de Bourdieu était tout autre et que ce dernier se référait aux rapports de force, de dominant/dominé. Kramsch en a retenu une dimension purement ethnique. C'est donc à elle que je réponds et non à Bourdieu).

Analysons cette affirmation d'un peu plus près. Admettons, dans un premier temps, que lorsqu'un Algérien qui a toujours vécu en Algérie rencontre un Français qui a toujours vécu en France, on puisse affirmer que c'est, non comme on l'aurait pourtant cru deux individus qui se parlent, mais l'Algérie tout entière qui parle à la France (un tatouage qui parle à l'autre). Mais qui parle à qui quand un Algérien parle à un autre Algérien, installé en France depuis plusieurs années? ou quand un Algérien parle au fils d'un Algérien né à Paris qui n'a jamais vu l'Algérie? ou quand il parle à un Algérien marié à une Française? ou quand un Algérien intégriste parle, en France, à la fille d'un Algérien devenue féministe ou, pire encore, devenue punk?

Combien de temps gardons-nous nos tatouages? À la lecture de certains textes, on les croirait indélébiles.

> L'individu élargit sa vision du monde, enrichit sa capacité d'agir, accroît le cercle des personnes avec lesquelles il est potentiellement prêt à interagir de manière satisfaisante. Mais *il conserve pratiquement intactes ses croyances, ses attitudes et ses valeurs, composantes de sa culture personnelle* qui l'engagent le plus.
>
> (Holec, 1988)

Voilà. On garde ses tatouages à vie! Peut-on nier davantage les rapports sociaux ou l'évolution? «Contre l'avortement un jour, contre l'avortement pour toujours». Telle semble être la devise. Je n'influence personne, personne ne m'influence. Mais si c'était vrai, d'où diable viennent les changements sociaux?

Mais revenons sur terre nord-américaine et essayons, une fois de plus, de tracer la ligne de démarcation entre l'intra et l'interculturel. Quelqu'un a-t-il le courage de le faire dans l'exemple suivant?

> At the Sesame Hut restaurant in Houston, a Korean immigrant owner trains Hispanic immigrant workers to prepare Chinese-style food for a largely black clientele.
>
> (*Time*, 1990:39)

Moi, je donne ma langue au chat: les tatouages ont trop décoloré! C'est pourtant cette réalité-là que nous vivons dans un grand nombre de villes d'Amérique du Nord.

Sans prendre un cas aussi extrême, Labrie étudie le comportement des italophones de Montréal pour déterminer où se situent les frontières de l'intra et de l'interculturel. Très vite, il constate qu'il lui est impossible de trancher avec tant soit peu de rigueur:

> Est-ce qu'il s'agit de communication interculturelle quand il (un Italien) s'adresse en italien à ses parents? Et lorsqu'il s'adresse en français à son épouse québécoise francophone? Et qu'en est-il s'il s'adresse en anglais à ses propres frères et soeurs?
>
> (1989:79)

Aux didacticiens qui font reposer la communication interculturelle sur la spécificité ethnique, Labrie fait remarquer, avec raison, que «l'identité ethnique représente un problème que les psychologues sociaux n'ont pas encore résolu» (p. 74). Au terme de son excellente étude, il se demande si le concept d'interculturel n'est pas «tout simplement un concept issu de l'imaginaire scientifique» (p. 74).

Ce point de vue est partagé par l'anthropologue Drummond (1986) dans un article au titre révélateur: «Are there cultures to communicate across?» Parlant à des linguistes didacticiens, il les met en garde contre les notions simplistes en vogue. Contrairement à ce qu'ils semblent penser, dit-il, sa discipline est incapable de produire les descriptions culturelles que les didacticiens supposent indispensables à la compréhension interculturelle.

> The problem is that anthropologists are none too sure of what culture is, of whether the concept has any real analytical importance, and of how to recognize the existence and boundaries of distinct cultures.
>
> (p. 215)

Il dévoile ainsi le désarroi qui existe en anthropologie et qui a atteint, selon lui, des proportions de crise, crise «still largely unpublicized in the academic and public worlds outside the discipline» (p. 215). À la lumière des multiples problèmes que j'ai rencontrés dans la recherche d'une seule valeur culturelle, celle de la salle de bains québécoise, je n'ai aucun mal à accepter cette révélation.

L'appartenance figée à un groupe culturel spécifique, imperméable aux autres cultures, est donc un mythe. En tant qu'être social, ma culture évolue irrévocablement au contact des autres. Comme le dit si bien Sartre (1970), «l'Autre est indispensable à mon existence aussi bien qu'à la connaissance que j'ai de moi». L'Autre interagit avec moi en me transformant, pendant que son contact avec moi le transforme lui-même.

Les frontières entre l'intra et l'interculturel n'existent pas, parce que la société figée, sans contact avec l'Autre n'existe que dans l'imaginaire symbolique des «nostalgiques du passé» qui vivent malgré eux dans un monde irrémédiablement pluraliste et qui reconstruisent, contre toute évidence historique, un temps passé mythique, homogène (Simard, 1988).

Comme Simard, Anderson (1990) démontre avec rigueur que le mythe des cultures nationales homogènes est le fruit du point de vue biaisé des chercheurs: il n'a aucune réalité. À propos de cuisine et de plats nationaux, il montre comment, en fait, ce mythe des sociétés homogènes qui se succèdent a empêché les penseurs de voir que les transformations sociales et culturelles sont le résultat de l'expansion d'une forme déjà présente dans la société aux dépens d'une autre. En d'autres termes, les différences sociales et culturelles font partie de toutes les sociétés: c'est elles qui sont le véritable moteur des transformations.

Enfin, pour réfuter une fois de plus l'existence du groupe identitaire homogène, il convient de rappeler que chacun de nous appartient simultanément à plusieurs groupes: je suis **simultanément** femme, professeure, écologiste et ainsi de suite.

> Les individus flottent au gré de leurs appartenances multiples à des réseaux mouvants. La mobilité géographique, professionnelle, culturelle, sexuelle, affective, idéologique contribue à déterritorialiser l'individu, à amoindrir ses racines culturelles, familiales et sociales.
>
> (Aubert et de Gaulejac, 1991:27)

Selon les circonstances et dans une dynamique changeante, je **choisis**, parmi tous les groupes auxquels j'appartiens, celui auquel je m'identifie. L'appartenance identitaire à un seul groupe homogène est donc un construit qui acquiert une valeur symbolique. En réalité, mon groupe identitaire se transforme selon les luttes et le moment. Si je ne m'identifie qu'à un seul de ces groupes et que je dis, par exemple: «Nous les femmes, «Nous les professeurs d'université» ou «Nous les Québécois», je décide volontairement de faire abstraction de ce qui ne fait pas de mon groupe quelque chose d'homogène. J'agis comme si mon groupe parlait d'une seule et même voix. J'étouffe ainsi la dissension, puisque je considère, presque par définition, que mon groupe identitaire est homogène et solidaire. Par conséquent, celui ou celle qui refuse la solidarité identitaire cesse de faire partie de «nous» pour devenir «eux». Il devient ainsi traître à mon groupe.

Le Frère Untel l'avait bien compris. Reprenant les idées que Gérard Pelletier avait exprimées dans *Cité Libre*, il écrit:

> Au pays des assiégés le monolithisme est de rigueur. Quiconque ne pense pas comme tout le monde prend automatiquement l'allure d'un espion à solde, d'un cinquième colonnard, d'un gros méchant loup dont les fillettes doivent se garer soigneusement.
>
> (1960:35)

On voit donc comment le concept même de groupe identitaire homogène sème les germes de l'unanimisme et du totalitarisme. Finkielkraut montre de manière tout à fait convaincante comment la culture anthropologique, basée sur l'identité et l'intégrité ethniques, qui se voulait pourtant une libération des pays colonisés, a contribué, en fait, à l'émergence des dictatures et des régimes totalitaires qui ont succédé à la colonisation.

Conclusion

À la lumière de tout ce qui précède, force est donc de conclure qu'une description du contenu distinctif de chaque culture qui nous permettra d'ancrer avec confiance le discours interculturel relève non de la science, mais du mythe, ou de l'idéologie. Rien ne prouve son existence, alors que tout nous révèle le potentiel totalitaire de ce credo.

Affirmer que l'on ne pourra jamais décrire la quintessence de la culture française ou américaine ne veut pas dire qu'il n'y a pas de différence entre un Chinois en Chine et un Québécois au Québec. Ce que je réfute, ce n'est pas la différence, ce qui serait absurde, mais c'est qu'on puisse inventorier les traits spécifiques de cette réalité dynamique par des procédés statiques, incapables par nature de tenir compte de l'interaction et de l'évolution.

La recherche des traits distinctifs d'une nation repose sur un postulat métaphysique essentialiste, qui affirme l'existence d'une essence dépassant l'univers phénoménal. En d'autres termes, au lieu d'accepter la diversité que la réalité nous offre, on affirme qu'il existe quelque part une culture-type identifiable (française, congolaise ou chinoise), dont les manifestations ne sont que des variantes.

Ce que je réfute également, c'est l'idée que pour communiquer avec l'autre, il soit indispensable de connaître sa culture ethnique. On oublie trop souvent que «ce sont non des cultures mais des gens qui sont en contact» (Zarate, 1989:9). La prétendue **«distance culturelle»** qui me sépare de l'autre **augmente ou diminue selon ma volonté** et non selon une quelconque réalité objective. «Un désir de rejet augmentera les différences et inversement les similitudes marqueront une volonté de rapprochement» (Abdallah-Pretceille, 1983:44).

J'espère avoir démontré que le concept de dialogue entre deux cultures figées, spécifiquement distinctes ne repose sur aucune base scientifique. Ni la notion de culture nationale (ethnique anthropologique ou ethnologique) ni celle de discours interculturel ne peuvent s'appréhender avec rigueur. L'objet culturellement marqué relève du folklore; l'identification des valeurs culturelles communes à chaque communauté nous échappe; la recherche des sujets qui constitueraient l'échantillon semble mener au racisme ou à la xénophobie; la description, forcément figée, de la culture personnelle ne peut tenir compte des effets de l'interaction sociale, de l'espace ni du temps.

Force est donc de conclure que ce discours nébuleux relève non de la science mais de l'idéologie. Jacquart dit qu'il faut se méfier

> des mots flous, au contenu variable, semblables à ces auberges espagnoles où 'on peut apporter son manger'. Chacun leur accorde un sens différent, tout en croyant que les autres comprennent la même chose que lui
>
> (1983:100-101)

Alors, méfiez-vous du discours interculturel parce qu'on peut lui faire dire n'importe quoi.

Bibliographie

Abdallah-Pretcelle, M. (1983). La perception de l'autre, *Le Français dans le Monde, n° 181*, 40-44.

Abdallah-Pretcelle, M. (1986). Approche interculturelle de l'enseignement des civilisations. *In* L. Porcher (dir.): *La civilisation*, (pp. 71-87), CLE Int.

Alvarez, G. (1989). L'interculturel en didactique des langues secondes: richesse ou obstacle?, *Bulletin de l'association canadienne de linguistique appliquée, 11(2)*, 15-27.

Anderson, P. (1990). A culture in contraflow, *New Left Review, 180*, 41-78.

Aubert, N., Gaulejac, V. de, (1991). *Le Coût de l'excellence*. Seuil.

Battestini, S.P. (Ed.) (1986). *Developments in linguistics and semiotics: language teaching and learning - communication across cultures*. Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics.

Belotti, E.G. (1981c). *Du côté des petites filles*. Des femmes. (traduit de l'italien).

Bouchard, G., Rocher, F., Rocher, G. (1991). *Les Francophones québécois*. Conseil scolaire de l'Ile de Montréal.

Carpentier, R. (1968). *La connaissance d'autrui*. Presses universitaires de France.

Charaudeau, P. (1981). L'interculturel: nouvelle mode ou pratique nouvelle?, *Le Français dans le Monde*, février-mars, 25-39.

Cohen, A. (1969). *Belle du Seigneur*, Gallimard.

Cosby, B., (1986). *Fatherhood*, Berkley Books.

Damen, L. (1987). *Culture learning: the fifth dimension in the language classroom*. Addison-Wesley Publishing Company.

Daudy, P. (1989). *Les Anglais*, Plon.

De La Garde, R., Ross, L. (1984). La télévision des jeunes, *Questions de culture, n° 7, la culture: une industrie?*, 53-83.

Deal, T.E., Kennedy, A.E. (1982). *Corporate cultures: the rites and rituals of corporate life*. Addison-Wesley Publishing Company.

Drummond, L. (1986). Are there cultures to communicate across? an appraisal of the 'culture' concept from the perspective of anthropological semiotics. *In* S.P. Battestini (Ed.) (pp. 214-225).

DuVerlie, C. (1987). Esquisse d'un projet intellectuel: un entretien avec Pierre Bourdieu, *French Review, (61)*, 195-205.

Finkielkraut, A. (1987). *La défaite de la pensée*. Gallimard.

Gagnon, L. (1990). Les vrais Québécois, *La Presse*, 12 avril, B3.

Galisson, R., (1987). Accéder à la culture partagée par l'entremise des mots à CCP, *Études de linguistique appliquée, n°67*, 120-140.

Galisson, R. (1988). Culture et lexiculture partagées: les mots comme lieux d'observation de faits culturels, *Études de linguistique appliquée, n° 69*.

Holec, H. (1988). L'acquisition de la compétence culturelle: quoi? Pourquoi? Comment? *Études de linguistique appliquée, n°69.*

Jacquard, A. (1978). *L'éloge de la différence*. Seuil.

Jacquard, A. (1983). *Moi et les autres*. Seuil.

Johnson, W. (1991). *Anglophobie made in Quebec*. Stanké.

Kramsch, C. (1988). Vers une pédagogie du discours interculturel. *Bulletin de l'Association des enseignants de français langue seconde, 10(2),* 13-28.

Labrie, N. (1989). Les comportements multilingues des italophones de Montréal: communication inter ou intraculturelle?, *Bulletin de l'ACLA, 11(2),* 73-83.

Laurence, D. (1990). From the editor, *ADE Bulletin, (95),* 1-3.

Leblanc, C., Courtel, C., Trescases, P. (1990). *Syllabus culture. Étude nationale sur les programmes de français de base*. Association canadienne des professeurs de langues secondes.

Lerner, H.G. (1989c). *The dance of anger: a woman's guide to changing the patterns of intimate relationships*. Harper and Row Publishers.

Lussato, B., Messadie, G. (1986). *Bouillon de culture*. Robert Laffont.

McBride, E. (1991). Fridge door's a milepost of civilization and mural of intimacy, *The Gazette,* 10 janvier.

Ouellet, F. (réd.) (1988). *Pluralisme et école: Jalons pour une approche critique de la formation interculturelle des éducateurs*. Institut québécois de recherche sur la culture.

Paillé, M. (1990). *Accroissement de la population allophone au Québec: Horizon 2000*. Conseil de la langue française.

Porcher, L. (1986). *La civilisation*. CLE International.

Rushdie, S. (1989). *Les versets sataniques*, C. Bourgeois. Traduit de l'anglais par A. Nasier.

Sartre, J.-P. (1970). *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel.

Seelye, H.N. (1987c). *Teaching culture*, National Textbook Co.

Simard, J.-J. (1988). La révolution pluraliste: une mutation du rapport de l'homme au monde. *In* F. Ouellet (réd.) (pp. 23-55).

Simonis, Y. (1989). *'Marques' corporelles, 'marques' culturelles et citoyenneté*. Texte remanié d'une conférence présentée au congrès de l'ACFAS, à Montréal.

Soussan, M. (1985). *Moi, juif arabe en Israël*. Encre.

Time, *(1990). Beyond the melting pot,* 9 avril, 38-41.

Time, *(1992).The hidden hurdle,* 16 mars, 42-45.

Varine, H. de, (1976). *La culture des autres*. Seuil.

Zarate, G. (1989). L'interculturel, un concept à définir, *Bulletin de l'association canadienne de linguistique appliquée, 11(2),* 7-14.

Zeldin, T. (1983). *Les Français*. Fayard. Traduit de l'anglais par E. Diacon.

Des exemplaires du présent document sont en vente à l'adresse suivante:

Centre Interdisciplinaire de Recherche sur
l'Apprentissage et le Développement en Education
Université du Québec à Montréal
C.P. 8888, Succ. A,
Montréal, Québec
H3C 3P8

Publié par le Centre Interdisciplinaire de Recherche
sur l'Apprentissage et le Développement en Education
Université du Québec à Montréal
Conception graphique: Pierrette Pelletier